

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE HELMUTH PLESSNER Y EL PROBLEMA MENTE-CEREBRO

José Ignacio Murillo
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

La filosofía de la mente es en la actualidad uno de los desarrollos más importantes de la filosofía de tradición analítica. Es difícil interesarse por el problema mente-cerebro sin encontrarse tarde o temprano con ella y es imposible tomar parte en el debate actual sin tenerla en cuenta. En ocasiones, se presenta como la única forma filosófica válida para plantear ese problema o, al menos, como la única capaz de dialogar adecuadamente con la ciencia y. Por otra parte, el hecho de que albergue una gran diversidad de posturas, que van desde el más drástico dualismo al más craso eliminativismo, puede hacer pensar que recoge de un modo suficiente todo el acceso filosófico posible al problema de las relaciones entre lo mental y lo biológico.

No conviene despreciar sus métodos ni minusvalorar sus logros. La filosofía analítica ha permitido aislar problemas relevantes, ha avanzado tesis dignas de consideración y ha ensayado modos de argumentación brillantes y esclarecedores. Pero, como toda tradición filosófica, y a pesar de la enorme apertura y variedad que se ha dado en su seno en los últimos decenios, también corre el peligro de quedar presa de su historia. Este peligro es mayor en la medida en que, a semejanza de las ciencias, la filosofía analítica tiende a nutrir poco interés por la historia de los problemas que discute, lo que facilita que pase por alto los posibles defectos en el planteamiento de los que ha heredado o advierta que caben modos alternativos para afrontarlos.

Además, mientras que la filosofía analítica se ha configurado a lo largo del último siglo, el problema mente-cerebro es casi tan antiguo como la filosofía. Sería un error ignorarlo, pues nos arriegaríamos a dejar de prestar atención a formas distintas de formularlo. La relación de la mente (el *noûs*) con el viviente humano es cuestionada en el pensamiento aristotélico desde muy pronto. Es

cierto que Aristóteles no dispone de un conocimiento adecuado de las funciones del sistema nervioso central, pero sienta las bases para que la búsqueda de la base orgánica de la sensibilidad y de la inteligencia estén en el centro del estudio del hombre, y muchos filósofos que se inspiran en él —podemos pensar en el caso de Avicena y de otros pensadores medievales— completaron sus tesis sobre el conocimiento con observaciones propiamente biológicas.

También en los últimos siglos, la filosofía se ha interrogado desde otros planteamientos por la relación entre los crecientes conocimientos sobre la composición y el funcionamiento del cuerpo humano y las tesis antropológicas más generales. Las soluciones han sido diversas, pero el problema que las origina resultaba ineludible para todos aquellos que se resistían a la identificación positivista entre el conocimiento humano y el método de las ciencias experimentales, y aspiraban a un saber integrado acerca del hombre.

Una de las reacciones más profundas e influyentes al positivismo en el siglo XX es la fenomenología. El intento de atenerse a los fenómenos se presentaba como una alternativa al reduccionismo positivista, que, por lo que hace a nuestro problema, tendía a traducirse en epifenomenalismo.¹ Según esta tesis, el único estatuto que cabría atribuir a la mente y a la conciencia es el de epifenómenos de los procesos que tienen lugar en el cerebro —es decir, de los únicos objetos que el método científico tiene la posibilidad de estudiar—, carentes de eficacia causal o de papel explicativo.

Es en ese ambiente de discusión sobre el método y de interés por las cosas mismas donde toma forma el proyecto de lo que Scheler denominó “antropología filosófica”. Una somera lectura de su obra programática —*El puesto del hombre en el cosmos*— basta para comprobar que uno de sus desafíos era reconciliar los conocimientos que proporcionaba la biología con una concepción global, de naturaleza sapiencial y filosófica, acerca del hombre. De hecho, una visión filosófica sobre los datos de la biología es el hilo conductor de la primera y decisiva parte del libro, en la que se discute la legitimidad de atribuir al hombre ese puesto especial que Scheler le reconoce.² Sin entrar en la validez de la argumentación y en sus posibles deficiencias, el intento de Scheler muestra que cabe una mirada hacia los seres vivos distinta de la que la ciencia empírica nos presenta; una mirada que arroja nuevas luces sobre lo que la ciencia aporta y que descubre nuevos problemas. Tanto es así que en su obra se avanzan algunas tesis, muy fecundas en mi opinión, de las que todavía la neurociencia ha sacado escaso partido.

El proyecto de Scheler quedó sólo esbozado, pero encontró muy pronto continuadores. Uno de los primeros es Helmuth Plessner, en parte seguidor de aquél, pero con una filiación e itinerario que lo hacen en buena medida inde-

[1] Cfr. H. Jonas, *Poder e impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005.

[2] Cfr. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona 2000.

pendiente. Su obra, *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*, vio la luz en 1928, casi al mismo tiempo que el trabajo de Scheler.³ En lo sucesivo me centraré en ella con el objetivo de entresacar, en forma sumaria, algunas planteamientos que tal vez pueden enriquecer —algunas de ellas ya lo están haciendo— la discusión del problema mente-cerebro y que, en mi opinión, convendría poner en diálogo con los analíticos para ayudar a completar su alcance.⁴

No pretendo presentar aquí una panorámica general de esta obra ni mis acuerdos o desacuerdos con las tesis que en ella se expresan. Además, soy bien consciente de que se podría destacar otros aspectos relevantes, incluso algunos más específicamente relacionados con el problema de la relación entre el cerebro, lo psicológico y lo mental. Mi intención es concentrarme en unos pocos temas de entre ellos, que, a mi modo de ver, merecen más atención y una respuesta por parte de quienes se dedican a la filosofía de la mente. Este interés no nace de un ánimo polémico, sino del deseo de contribuir al diálogo entre tradiciones filosóficas distintas en torno a problemas comunes.

La primera observación tiene que ver con un aspecto central de la obra de Plessner. El autor conoce tanto la filosofía como la biología de su tiempo y es consciente de que, a la hora de estudiar al hombre, ambas perspectivas tienen que coordinarse, pero reconduce la dificultad que esto plantea a su raíz originaria: el problema del método. Cabe decir que *Los grados de lo orgánico* versa acerca del método de la antropología y que su intención es legitimar —y, en la necesaria medida, también enderezar— el método de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu.

Para Plessner no cabe una aceptación acrítica del método científico, basada tan sólo en sus éxitos explicativos. Es preciso valorar sus resultados a la luz de una teoría del conocimiento completa.⁵ Uno de sus referentes a la hora de plantear este problema sea Dilthey y que entienda su empresa como una extensión de su hermenéutica.⁶

[3] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften IV, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Citaré el texto por esta edición, dando, cuando sea preciso, mi traducción.

[4] Un ejemplo reciente de aprovechamiento en el que se rescatan algunas tesis centrales de Plessner, en este caso, mirando ante todo a la psiquiatría es el de M. Meinze, “Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology”, *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, vol. 16, n° 2 (junio de 2009), pp. 117-128.

[5] “Todo intento de *aplicar* a las ciencias del espíritu y de hacer para ella *directamente* fructíferos conceptos, teorías y resultados de una disciplina que pertenece a las ciencias naturales —como estaba de moda especialmente en la época del positivismo evolucionístico-darwinista, pero como todavía a veces se aspira a hacer— fracasa por esto: caen en el mismo plano objetos a los que competen diversos modos del ser y de la intuición, por decirlo así, distintas alturas de la intuición, objetos relativos a posiciones experienciales completamente diferentes”. Plessner, *Die Stufen*, p. 64.

[6] Plessner concede una gran importancia al trabajo de Georg Misch, «Die Idee der Lebensphilo-

En el fondo de la discusión laten las dificultades que plantea la reducción cartesiana del cuerpo a pura extensión. Ante ella hay que replicar que la reducción que comporta un determinado modo de considerar la realidad no puede confundirse con la realidad que con él se estudia. Para deshacer esta confusión es imprescindible atender al conocimiento y sus modos. Plessner pone de relieve que no hay objeto sin sujeto ante el cual aparece como tal o, dicho de otro modo, que es preciso tener en cuenta la actividad con la que se conoce y no pasar por alto su diversidad. Prescindir de ello, dar el conocimiento por hecho e identificarlo con los objetos conocidos sólo puede conducir a la arbitrariedad.

Sin embargo, en mi opinión, esta apreciación se echa en falta con frecuencia en muchos planteamientos analíticos, que parecen dar por sentada la validez de lo que la ciencia consigue y conciben la filosofía como una mera reflexión acerca del lenguaje y el método científicos. La validez de la ciencia se presenta, por tanto, como un hecho que la filosofía apenas podría juzgar, y más bien debe tomar como regla de cualquier empresa cognitiva posible. La consecuencia necesaria de este punto de partida es sentenciar de antemano cualquier saber ajeno a esa forma de conocimiento, para él que no puede quedar ni un ámbito propio de la realidad ni un método que lo transforme en saber seguro y verdadero. Tras esta toma de postura, una aplicación axiomática de la navaja de Ockam basta para cerrar definitivamente las puertas a cualquier intento de buscar una visión amplia, que haga justicia a los problemas.

En un planteamiento de este tipo el conocimiento queda oculto o, a lo sumo, reducido a sus objetivaciones (proposiciones, expresiones, etc.). Frente a esta simplificación, conviene recordar que el empeño por averiguar qué da de sí cada uno de los métodos que empleamos y el rechazo a cerrar prematuramente el catálogo de los posibles constituye una medida de prudencia irrenunciable a la hora de resolver problemas que, como el que nos planteamos, están lejos de poder darse por cerrados.

Plessner considera que el problema que subyace a la fragmentación del saber en torno al hombre se debe a la escisión cartesiana entre sujeto y objeto. Su crítica le acerca al intento de Heidegger de encontrar un acceso a la realidad anterior a esa neta división, cuyos efectos son especialmente claros en las ciencias empíricas. La propuesta de Plessner arranca del estudio de las modalidades de la experiencia humana e intenta radicarlas en un estudio de la existencia del hombre en el mundo en el que sus características distintivas salen a la luz mediante la comparación con el resto de las formas vitales.

De este modo se intenta evitar comprender el espíritu humano como algo residual. “Sigue siendo esencial la constante tendencia a la superación,

sophie in der Theorie der Geisteswissenschaften», *Kant Studien* 31 (1926), pp. 536-548 (publicado por primera vez en *Österreichische Rundschau*, 20. Jg., Heft 5, 1924). A este autor atribuye su conocimiento de la revolución de la filosofía contenida en las ideas de Dilthey. Cfr. Plessner, *Die Stufen*, pp. 11-12.

en filosofía, biología, psicología, medicina, sociología, de la modalidad de tratamiento fragmentado del hombre. Aquel modo de observación —que, aunque no haya dominado siempre en la ciencia moderna, siempre ha acabando conquistando la supremacía, y para la cual es Descartes quien ha dado la entrada— que objetivaba al hombre de forma especializada y en esta subdivisión en parcelas perdía de vista la unidad vital, de modo que sólo quedaba aquel tenue sujeto, un mero hilo, colgada del cual la existencia, convertida en marioneta, lleva a cabo sus movimientos sin vida”.⁷ Ese sujeto que queda siempre más allá de nuestras objetivaciones de lo humano no puede dotar de contenido suficiente a la antropología. La identificación del problema de la mente con el de la consciencia —ese residuo para algunos incómodo—, presente en muchos filósofos de lo mental, parece caer bajo esta crítica.

Por su parte, y ésta es la segunda observación que quería presentar, Plessner propone entender al hombre desde su condición de viviente. En su opinión, sin biología no cabe llevar a cabo una antropología. Pero Plessner quiere recuperar un acceso a la unidad vital, y una concepción de la vida aprovechable para la antropología no puede esquivar la pregunta acerca de la vida.⁸

¿Qué es un ser vivo? Una posición filosófica que acepte los resultados científicos sin cautelas encontrará sospechosa esta pregunta, porque la biología progresa en la medida en que la da por supuesta y consigue dar razón del ser vivo hasta cierto punto aplicándole paradigmas mecánicos, informáticos, etc., que son independientes de la vida. Pero puede ocurrir que sus dificultades para dar razón de lo mental tengan algo que ver con esa especie de “olvido metodológico” y resulte que, si queremos comprender la mente, debemos tomarnos en serio el hecho de que las únicas mentes que conocemos pertenecen a seres vivos y están, por tanto, vinculadas a ese fenómeno, difícil de asir, pero del cual participamos, que denominamos vida.

La noción de vida, como ha señalado, por ejemplo, Jonas, es una noción olvidada por el pensamiento moderno. Cuando reaparece con fuerza en el siglo XIX, se usa para insistir en su fuerza creadora, que difícilmente cabe reducir al mecanismo de la razón y al conocimiento de leyes de la naturaleza, o a su inmediatez, como ocurre en la postura de Dilthey, que parece anterior y más básica que la de los objetos de la matemática y las ciencias. Pero quizá se había insistido menos en un aspecto central de la visión clásica: en ella interioridad y exterioridad son inescindibles.⁹ El viviente siempre se presenta como la

[7] Plessner, *Die Stufen*, pp. 76-77.

[8] Cfr. J. I. Murillo, “Vida, mente y cerebro. La neurociencia y los límites del paradigma mecanicista en biología”, *Studia Poliana*, 11 (2009), pp. 183-199; “Neurobiología y subjetividad: un proyecto de cooperación entre las ciencias naturales y la filosofía contemporánea”, *Themata. Revista de filosofía*, 41 (2009), pp. 514- 522.

[9] También Jonas ha insistido en la importancia de la noción de vida para recuperar la unidad perdida entre la perspectiva interna y la externa: “Una renovada lectura filosófica del texto bioló-

exterioridad de una interioridad, en la que el “dentro” deja de ser una mera metáfora o una interpretación subjetiva del observador, para convertirse en un aspecto de la realidad que se impone desde sí mismo.

Plessner recupera este tema en su descripción del ser vivo como aquel que no sólo está separado del medio por un límite, sino que se hace cargo de su propio límite. Basado en esta observación formula la “dualidad de aspecto” (*Doppelaspektivität*) como una característica distintiva e inseparable de la vida. No se trata sólo de que el ser vivo aparezca con una duplicidad de aspecto, sino que es *en* ella precisamente donde se manifiesta.¹⁰ Plessner parece buscar una alternativa a la dialéctica entre sujeto y objeto en la noción de límite.¹¹ El límite, al tiempo que separa realidades, es el lugar de unión entre ellas. Pero en el caso del ser vivo no es una mera nada entre los distintos, sino una propiedad del viviente. Podríamos decir también que su existencia y mantenimiento es uno de los logros más básicos de su actividad. El ser vivo sólo puede existir conservando esa separación, que no significa un aislamiento, pues debe permitir el intercambio.

Desde ahí, Plessner ensaya una caracterización de las modalidades de organización de la existencia viviente, para encontrar entre ellas el lugar de lo humano. La planta sería la realización de una forma abierta, el animal de una forma cerrada y el hombre de una forma excéntrica.¹²

No es el momento de recordar y desarrollar las interesantes observaciones de Plessner, que desvelan unos patrones accesibles (y aun ineludibles) para la consideración racional de la naturaleza. Lo que me interesa ahora señalar es que este tipo de descripción subraya un tercer aspecto que podría enriquecer la discusión de la filosofía de la mente. Se trata de una vía de investigación que, de alguna manera, comienza a estar presente en la neurociencia y en la ciencia cognitiva: tomar en consideración la relevancia de contar con la corporalidad y su dinámica a la hora de entender la mente.¹³ Quizá no es accidental que la sensibilidad corresponda a la forma animal o que la configuración corpórea

gico puede recuperar la dimensión interna —que es la que mejor conocemos— para la comprensión de lo orgánico. De esta manera, proporcionará a la unidad psicofísica de la vida el lugar en el todo teórico que perdió debido a la separación entre lo mental y lo material iniciada con Descartes. Y lo que se gane para la comprensión de lo orgánico será también una ganancia con vistas a comprender lo humano”. Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 9-10.

[10] Cfr. Plessner, *Die Stufen*, p. 137.

[11] Cfr. Plessner, *Die Stufen*, pp. 149 ss.

[12] Cfr. Plessner, *Die Stufen*, p. 177.

[13] Entre las obras en las que se expresa ampliamente este punto de vista, cabe señalar J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J. M. Roy (ed.), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999; Fuchs, T., *Das Gehirn - ein Beziehungsorgan: eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008.

del hombre y sus peculiaridades conductuales estén unidas a la existencia de la actividad que caracterizamos como “mental” y atribuimos a su condición espiritual.

Lo que se interpone para caer en la cuenta de la importancia de esta consideración y recorrer con más libertad este camino es precisamente el planteamiento dualista cartesiano de que parte la filosofía de la mente.¹⁴ En él lo mental siempre cae de otro lado que lo físico y debe cortar cualquier vínculo con él para conservar su independencia. Frente a este modo de ver las cosas, conviene recordar que la inserción de lo mental en la vida, en concreto, en la forma de vida que corresponde al ser humano, que aparece, a su vez, vinculada a un tipo determinado de corporalidad. Esta es la vía que explora Plessner. Se trata de una investigación que, aunque desarrollada en un contexto intelectual distinto del nuestro y desde intereses diversos a los de la filosofía actual de la mente, ofrece un interesante modo de abordar los problemas que nos ocupan, con el que cabe no estar de acuerdo, pero del que, en aras de una ampliación del horizonte, juzgo que merece la pena dar cuenta.

[14] Cfr. J. I. Murillo, “Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo”, *Studia Poliana*, 10 (2008), pp. 193-209.